

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2011-1

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretarías de redacción:

Federica Pezzoli (UC3M)

Rosa García-Gasco Villarubia (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UC3M/Universität Potsdam)

Miguel Ángel Ramiro (UC3M)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto “Lucio Anneo Séneca”

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

El *De opificio mundi* de Filón de Alejandría*

FRANCISCO L. LISI
Universidad Carlos III de Madrid

Aunque el *De opificio mundi* es el único comentario al relato bíblico de la creación que se conserva de lo que se suele denominar el “platonismo medio”, ha sido objeto de relativamente pocos estudios. El primero y el único comentario hasta hace poco menos de veinte años ha sido el de J. G. Müller (1841). En 1987, R. Radice ha publicado una exégesis que acompaña la traducción italiana y va unida a un amplio estudio introductivo. Hace exactamente un lustro, apareció el comentario de D. T. Runia (2001), como primer volumen de la traducción inglesa de las obras de Filón. Estas dos contribuciones fundamentales han sentado las bases para la investigación de la cosmogonía filoniana. En especial, el trabajo de Runia es muy fecundo para el análisis textual y el conocimiento profundo del contexto en el que nace el tratado del filósofo alejandrino (cf. E. Hilgert 2002). En 2009 he publicado una traducción al castellano en el marco de la edición de las obras completas que está dirigiendo José Pablo Martín.

a. La posición del tratado en el corpus

Las obras de Filón suelen dividirse en tres grandes grupos: los comentarios que constituyen la mayoría de sus escritos, las obras históricas y apologéticas y las estrictamente filosóficas (D. T. Runia 2000, 852s.)¹. Entre los comentarios que se ocupan del *Pentateuco* se incluye una biografía de Moisés en dos libros. El resto se divide en comentarios alegóricos, una colección de preguntas y respuestas sobre el Génesis y el Éxodo que se conservó en armenio y latín y que combina la exégesis alegórica con la interpretación literal. El escrito corresponde con el tipo de obras exegéticas escolares que se utilizaba para Homero. Existe también una serie de diez trabajos que exponen de manera sistemática el *Pentateuco* en la que se hace una interpretación literal que se conoce como *Exposición de la ley*.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación HUM2007-62750/Filo, financiado por la Secretaría de Estado de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación español.

¹ El primero en hacer una clasificación semejante de los escritos de Filón fue M. L. Masebieau (1889), que distinguió tres grupos: las obras destinadas a la explicación del *Pentateuco*, las misionales y polémicas y los escritos filosóficos.

El *De opificio mundi* abría la edición de las obras completas de Filón que realizó L. Cohn. El editor alemán lo puso en relación con los comentarios alegóricos y, por tanto, lo hizo seguir por *Las alegorías de las leyes*. G. Reale-C. Kraus Reggiani y R. Radice (1987) siguen, aparentemente, esta interpretación en su traducción, puesto que, aunque no se expresan sobre este tema, han conservado el orden de Cohn. Esta tradición se origina en la edición príncipe de Turnebus en 1552 y ha sido aceptada casi sin excepción². Sin embargo, varios estudiosos han señalado la impropiedad de este orden. En su edición, R. Arnaldez (1961, 115) mantiene que el *De opificio* es el primer tratado de la serie «qu'on désigne sous le nom d'«Exposition de la Loi»», una posición que ha sido también adoptada por P. Borgen (1996, 117) y D. T. Runia, en su comentario (2001, 1-4). Aunque ha caído en el olvido, el primero en indicar ese lugar en el *corpus* del tratado fue L. M. Massebieau (1889), quien, con los mismos argumentos aducidos por Runia, refutó, hace ya más de un siglo, la ubicación del tratado al comienzo del *corpus* junto a las *Alegorías de las leyes*. Es probable que, como ha propuesto Runia, el tratado estuviera precedido por un estudio introductorio con la biografía de Moisés, el filósofo que había recibido directamente de Dios la revelación de los arcanos de la formación del universo y que se ha conservado en dos libros. Filón enrola al dirigente judío en la tradición de los grandes sabios a los que la divinidad había revelado la verdad, como Zoroastro, Pitágoras y muchos otros. Incluso en Platón se pueden encontrar alusiones a una doctrina secreta directamente revelada por los dioses (cf., p. ej., *Filebo* 16c5-10). La religión judía se incorporaba así a la gran corriente universal de la verdad revelada y ésta es la perspectiva, creo, desde la que hay que leer la obra del pensador alejandrino.

El *De opificio* no es un comentario en el sentido moderno del término, sino un tratado exegético que sigue el texto bíblico de cerca con una finalidad didáctica. La serie de tratados didácticos que inaugura comprendía originalmente 12 tratados que poseían la estructura triple del *Pentateuco*; una parte dedicada a la creación; otra, a la historia y la última a la legislación. *La creación del mundo según Moisés* explica la primera parte. La exégesis de la segunda contenía cuatro tratados de los que tres estaban consagrados a los tres patriarcas. Sólo se han conservado el tratado sobre Abraham y la vida de José. La tercera parte se comentaba en cinco tratados: *Sobre el decálogo* y los cuatro libros de las *Leyes especiales* que pertenecen a los diez mandamientos. Otros dos tratados sobre las virtudes definidas por Moisés y sobre las recompensas y los castigos establecidos por la ley divina cierran la serie (D. T. Runia 2001, 6).

² Las únicas excepciones son la traducción alemana de Cohn y la versión hebrea de las obras del filósofo alejandrino (D. T. Runia 2001, 1).

b. La estructura

El texto depende estructuralmente del texto de base que explica, los tres primeros capítulos del *Génesis*. Esta dependencia ha producido, sin embargo, una cierta confusión. Para mencionar sólo algunos ejemplos, R. Arnaldez (1961) organiza la exposición según el texto de base, siguiendo sobre todo la división en día. R. Radice (G. Reale-C. Kraus Reggiani y R. Radice 1987, 38-45), en su análisis de la estructura, presenta simplemente una enumeración de los contenidos. Un sumario que sigue, también, la exposición y una comparación del contenido del tratado y el de la *Biblia* y el *Timeo*. En el comentario de D. T. Runia no hay un análisis de la estructura, aunque ofrece una división en capítulos diferente de la de Cohn. Es evidente que el problema de la estructura no se considera capital o que se piensa que ya está solucionado por el hipotexto.

Más allá del hecho de que en el tratado hay pasajes que no encajan bien con la idea preconcebida de un comentario lineal del texto, renunciar al análisis de la estructura implica abstenerse de reconocer los acentos que el autor ha puesto y a percibir los desplazamientos en importantes puntos ideológicos. La división en capítulos que propone Cohn tiene la ventaja de individualizar de forma bastante precisa los diferentes temas, aunque, por otra parte, atomiza el texto e impide ver su unidad. En efecto, una de las características de los análisis que he comentado es que no permiten ver la unidad del texto y, por tanto, su verdadero significado. Una consecuencia adicional es que ha sido completamente imposible determinar la verdadera intención del escrito y, de esa manera, aclarar su posición en la historia del pensamiento. Esta situación favorece la proyección inadecuada de concepciones modernas. No pretendo abrir aquí un debate hermenéutico que trasciende el marco del presente artículo, pero –como se hará evidente en el caso de la ideología– se podrían señalar numerosos errores de interpretación que provienen de la escasa atención que se le ha otorgado a la estructura. Baste mencionar, por ejemplo, la confusión que existe en la evaluación del orden temático de la exposición. Mientras que para D. T. Runia (2001, 8), la exégesis del primer día de la creación comienza en la segunda parte del §15, para R. Arnaldez (1961, 40) y R. Radice (1987, 27) se inicie en el §26. Para R. Arnaldez hay incluso una creación ‘intemporal’ anterior cuya relación con el primer día no es en absoluto clara. En realidad, estas diferencias ocultan la existencia de una importante introducción sobre las bases filosóficas sobre las que descansa la exégesis de los tres primeros capítulos del *Génesis*. Creo que ello tiene una consecuencia hermenéutica muy importante: a pesar de todas las declaraciones enfáticas de Filón, no es una doctrina filosófica la que va a ser adaptada a la *Biblia*, sino ésta la que va a ser

reinterpretada a la luz de una doctrina determinada, en la convicción de que es un documento más de una antigua tradición y de que Moisés es uno de los sabios que participa de ese conocimiento.

Los 170 párrafos del tratado pueden dividirse con claridad en seis partes. Después de abrir la exposición de los fundamentos metafísicos de la creación del universo (I, §§1-25), Filón expone los seis días de la creación (II, §§26-88). Una larga e importante disquisición sobre el número siete (III, §§89-128) dedicada al *sabbath* se encuentra en el centro del tratado. La creación del ser humano sensible y la historia de su caída y expulsión del Paraíso forman la cuarta (§§129-152) y quinta (§§153-169) parte respectivamente. El tratado concluye con una recapitulación de las enseñanzas más importantes que se pueden extraer del *Génesis*. El tratado abre y cierra con la consideración de los fundamentos metafísicos del orden del universo. Esta correspondencia indica, sin duda, la cuidadosa estructuración de la obra, tal como ya indicara R. Radice (1987, 39).

Es también notable que la aritmología tenga una relevancia especial durante la exégesis del primer capítulo del *Génesis*, relevancia que llega a su clímax en la consideración del séptimo día. Es evidente que su función es mostrar la estructura aritmética de la realidad que sirve de fundamento a la explicación etiológica del origen del mal entre los hombres de la conducta que el ser humano debe tener según la ley que le ha impuesto su creador. Filón ha organizado, desde el punto de vista estructural e ideológico, los mitos yuxtapuestos del relato bíblico de una forma muy similar a la que utilizó Platón en su trilogía inacabada *Timeo*, *Critias*, *Hermócrates*. La explicación de la creación del universo ha de servir de apoyo para la explicación del desarrollo histórico y las normas necesarias en el dominio político e histórico. Así como en el *Timeo* y el *Critias*, la física de fundamento matemático había sido continuada por la explicación del desarrollo histórico y las normas necesarias en la política y la historia, Filón cambia el método en el caso del *Génesis* y pasa de la explicación aritmológica de los versículos del primer capítulo a la descripción alegórica de la historia del Paraíso. Como en el *Timeo*, la cosmología concluye en la creación del ser humano y, como en el *Critias*, la historia da cuenta del origen del mal y de las causas de la situación presente del género humano.

c. El pensamiento cosmológico de Filón: estado de la cuestión

El estudio de la ideología filoniana en general y de la del *De la creación del mundo según Moisés* se ha empañado por dos asuntos que implican, creo, una aproximación hermenéutica errónea. En primer lugar, se ha buscado un núcleo cultural básico que sea determinante para su obra: griego o judío. Además, la creencia casi religiosa de que era necesario que fuera un pensador original y

filosóficamente profundo³. Los estudios sobre el pensamiento cosmológico de Filón se han concentrado en el debate sobre si fue su religión, es decir el pensamiento judío, o su cultura de origen, el mundo helenístico, el factor determinante de su pensamiento. La obra más representativa de la primera forma de interpretar el tratado filoniano es el *magnum opus* de Wolfson (1947). Algunos ejemplos extraídos de la introducción general a la edición francesa de las obras del pensador alejandrino de R. Arnaldez (1961, 115-121) pueden servir como ejemplo. Para el editor del *De opificio*, Filón desprecia la ciencia griega como expresión de la vanidad humana y conoce de manera superficial su filosofía. Su interés y su conocimiento fundamentales son los textos bíblicos. «C'est la Bible qu'il faut chercher dans son œuvre, non telle ou telle philosophie» (117). Para Arnaldez, «il semble vain de chercher dans le *De opificio mundi* une philosophie de la Création qui serait la réplique d'une cosmogénèse platonicienne, stoïcienne ou posidonienne» (118). Arnaldez piensa que las semejanzas con el *Timeo* son más reflejo del eclecticismo de la época que unía aristotelismo, estoicismo y pitagorismo vulgar que la expresión de una auténtica influencia del pensamiento platónico. La finalidad de la obra es alabar la bondad del creador que ha construido un universo fundado en la perfección moral del que el hombre se ha separado por el pecado original. El tratado «décrit le monde idéal et parfait, non seulement le monde sensible de la Création première; puis il montre comment la faute a détruit en partie cet ordre admirable» (124). La función del creyente es colaborar en la restauración del universo en su pureza de imagen del *logos* e de Dios. Arnaldez no se da cuenta de que ésa es, precisamente, la perspectiva propia del *Timeo*, una perspectiva que, por cierto, es completamente extraña al texto bíblico que no busca en absoluto fundar la perfección moral en una pretendida armonía cósmica ni cree que el pueblo de Israel tenga ninguna función en su sostenimiento.

En la posición contraria se encuentran los que piensan que Filón es sustancialmente un pensador griego, influido por un filósofo o expresión del eclecticismo de la época. Baste mencionar aquí el trabajo clásico de É. Bréhier (1908), que, sin negar la importancia del pitagorismo, platonismo o aristotelismo, sostiene que el estoicismo es la doctrina vehicular en los tratados de Filón (semejante, pero aún más radical es el artículo de Leisegang en la *REPW*). Otros, como T. H. Billings (1919), han considerado a Filón como un platónico o como un pitagórico. El estudio de Wolfson ha sido una reacción saludable contra esta posición que se

³ Para un estado actualizado de la cuestión, cf. G. Reale-C. Klaus Reggiani y R. Radice (1987, vii-xxi). La introducción general a la obra de Filón de R. Arnaldez (1961, 16-112) expone detalladamente todas las posiciones anteriores desde comienzos del siglo XIX.

dedicó a especular sobre las fuentes de Filón y a encontrar en sus obras numerosos fragmentos de autores perdidos⁴.

Sin embargo, el pensamiento de Filón no se deja reducir a ninguna corriente filosófica de forma unívoca. La impresión de que era necesario encontrar un aspecto original en su filosofía se apoderó poco a poco de la mayoría de los intérpretes. Aunque opuesto a la tendencia anterior, esta aproximación tiene el riesgo de proyectar en el pensador alejandrino ideas posteriores, puesto que se trata de encontrar en él un precursor del cristianismo. A esta manera de interpretar el texto pertenece la monografía de G. Reale y R. Radice que acabo de mencionar. Para ellos (1987, xxxv), Filón representa una nueva forma de platonismo, del que cambia, sobre todo, los puntos siguientes:

(a) Superando la Academia ecléctica, Filón se vincula directamente con el platonismo reafirmando el concepto de incorpóreo, que se había desvanecido en la filosofía helenística.

(b) Reforma el concepto de Dios y lo hace trascendente a las Ideas.

(c) Cambia la concepción de las Ideas convirtiéndolas en pensamientos de Dios.

(d) Convierte al demiurgo en un auténtico creador del mundo.

(e) Reforma el concepto de ley moral convirtiéndola en un mandamiento divino.

(f) Cambia revolucionariamente la noción de alma, rompiendo con la tradición griega.

Para comprender la ideología presente en *De la creación del mundo según Moisés* es necesario tener presente el medio familiar y social en el que transcurrió la vida de Filón. El autor nace en el seno de una familia con pluralidad religiosa y estrechos lazos con el poder romano. Uno de sus hermanos, C. Julio Alejandro, era un importante funcionario de aduanas. Es sabido que, por lo menos uno de sus miembros, un sobrino suyo, profesaba la religión pagana (R. Arnaldez 1961, 18). Por otro lado, el judaísmo, al menos el alejandrino, era en ese momento una religión abierta con aspiraciones de universalidad. Tal como relata el mismo Filón, los griegos participaban en la celebración de importantes festividades de la religión judía (*Vit. Mos.* 41-43). Aunque Filón no especifica la religión que profesaban esos griegos, es obvio que, al menos, la contaminación de ambas creencias, la pagana y la judía, estaba garantizada. A pesar de estos hechos, que obviamente debían

⁴ H. von Arnim (1905-1924), por ejemplo, introdujo en su colección de fragmentos estoicos muchos pasajes de obras de Filón sin ningún fundamento.

invitar a la reflexión, en el caso de Filón la tendencia dominante en estos momentos sigue, en cierto sentido, el sendero que inició la ya clásica obra de Wolfson, tratando de afirmar un núcleo ideológico hebreo que se habría conservado impoluto hasta Filón, consistente en un monoteísmo igual en esencia al que hoy caracteriza la religión judía.

d. La noción de Dios en Filón

Es imposible tratar en detalle la espinosa cuestión de la concepción filoniana de Dios, algo que es fundamental para comprender las características del comentario a los tres primeros libros del *Génesis* que nos ocupa. En general, se opone el monoteísmo que habría heredado Filón de la tradición judía al politeísmo pagano, en especial a la concepción de la divinidad presente en Platón. No obstante, la reflexión de Filón sobre Dios no es siempre clara y parece, en muchos casos, ser contradictoria. G. Reale y R. Radice (1987, lxxiii-xcliv) han destacado algunos aspectos que voy a considerar en detalle a continuación para tratar de lograr un esbozo de la noción de Dios en Filón que incluya tanto los elementos comunes con otras concepciones como los elementos que no pueden localizarse en otros pensadores:

(a) Por un lado, Filón parecería seguir la tradición griega que afirmaría que el principio divino supremo es cognoscible. En otros, se acercaría más a la tradición judía que sostiene la imposibilidad radical de conocer a Dios. G. Reale y R. Radice (1987, lxxiv ss.) han señalado que no se trata de posiciones contrapuestas, sino que hay una gradación jerárquica del proceso de conocimiento de Dios que se corresponde con el proceso de ascenso del alma. Es cierto que estos dos aspectos no son contradictorios, pero más cierto aún es que Filón se encuentra aquí en el seno de la tradición del platonismo que vincula el conocimiento de la divinidad al grado de ascenso del alma. Tal como es obvio para cualquier lector del *Simposio* o de la *República* para conocer cabalmente la divinidad es necesario llegar a la cumbre del ser y para ello es preciso una larga y penosa educación. Más aún, el conocimiento no será jamás total para el ser humano encarnado, como lo revelan diversos pasajes de los diálogos o, por ejemplo, la carta séptima (342d1-3; 344b-c).

(b) Algo similar sucede con el carácter impersonal o no del primer principio o Dios creador, que parecerían indicar ciertos pasajes en la obra de Filón. Según G. Reale y R. Radice (1987, lxxvii s.), la aparente contradicción entre un Dios personal y uno impersonal se resuelve en la medida en que el hombre considerado desde el

punto de vista corporal se enfrenta a un Dios impersonal, pero desde el punto de vista noético es semejante a él y, por tanto, Dios es personal. Aquí nos encontramos nuevamente con una dicotomía que es fundamental en el pensamiento posterior, pero que no debe encontrarse necesariamente en Filón. En primer lugar, hay que señalar que, si esta interpretación fuera cierta, estaríamos realmente ante un giro importante, ya que en el pensamiento clásico “impersonal” no está cargado de una connotación negativa, como en el cristianismo, mientras que “personal”, sí lo está. En otras palabras, lo individual y diverso es lo propio del cuerpo y, como tal, lo “divino” en la filosofía es “impersonal”, cuanto más primigenio, más impersonal. En el *Timeo*, el intelecto que comparten los dioses y los hombres tiene en sí un elemento que proviene del principio superior, la sustancia de lo mismo, que es lo más inalterable y lo más común a todos y, en ese sentido, impersonal. En Filón el principio supremo es el intelecto universal –algo que puede leerse en cierto sentido en el *Timeo*– (Op. 8-9). Un pasaje del *De la creación del mundo según Moisés*, cuando explica el significado de «fue creado a imagen y semejanza de Dios», donde afloran claramente los ecos platónicos, muestra que Filón permanece claramente dentro de la tradición en este aspecto:

...nada nacido de la tierra es más parecido a Dios que el ser humano. Sin embargo, nadie asemeje el parecido a un carácter corporal, pues ni el Dios tiene forma de ser humano, ni el cuerpo humano tiene aspecto divino. La imagen está expresada según el guía del alma, el intelecto. El intelecto parcial que se encuentra en cada uno fue asemejado a aquel único que lo es de todas las cosas como si fuera un arquetipo, porque es en cierto modo un Dios del que lo porta y transporta en procesión una imagen, la relación que tiene el gran guía en todo el universo, posee, así parece, el intelecto humano en el ser humano, pues es invisible, pero ve todas las cosas y tiene la esencia inescrutable, aunque comprende las de los otros seres. Abriendo caminos muy ramificados y frecuentados todos por medio de las artes y las ciencias va a través de la tierra y el mar, investigando las cosas que se encuentran en ambos medios. Asimismo, después de elevarse alado y observar el aire y los fenómenos que en él se producen, se mueve más hacia lo alto, hacia el éter y las revoluciones del cielo, girando en las danzas de los planetas y las estrellas fijas al compás de los aires de la música perfecta, siguiendo el amor a la sabiduría que lo guía, tras asomarse por encima de toda la sustancia sensible, desea allí la inteligible. Una vez que hubo contemplado en aquella los modelos y las formas de las cosas sensibles que vio aquí, superiores en belleza, es poseído por una embriaguez sobria, como los coribantes por el entusiasmo, pleno de la avidez de otro deseo mejor, que lo envía al supremo ábside de lo inteligible, cree llegar al gran rey en persona. Cuando anhela verlo, fluyen a la manera de un torrente invernal los rayos inmaculadamente puros de toda la luz, de forma que el ojo de la inteligencia se encandila y marea con los resplandores. Sin embargo, puesto que no toda imagen es semejante al modelo arquetípico, muchas son disímiles,

añadió una indicación adicional al “a imagen”, cuando dijo el “a semejanza”, para subrayar el molde exacto que tiene una impronta clara (69-71).

Como Platón, Filón reconoce diferentes gradaciones del intelecto desde el supremo ser hasta el hombre pasando por los astros (73). No es, por tanto, éste un aspecto en el que el pensamiento de Filón se distinga de la tradición griega.

(c) También parecería que existen contradicciones en lo que hace a la trascendencia o inmanencia de la divinidad. Según G. Reale y R. Radice (1987, lxxix ss.) existen cuatro pasajes que indican claramente la trascendencia de Dios (*Vit. contem.* 2; cf. *Somn.* I 73; *LA* II 1; *LA* III 36, I 51), mientras que otros apuntan a su inmanencia (*LA* I 44, I 91). Sin embargo, un análisis de los pasajes que ofrecen Reale y Radice para sostener su afirmación de la trascendencia de Dios no están ni bien traducidos ni bien interpretados. En el caso del pasaje de *Vita contemplativa* 2, fuerzan el texto de Filón que dice τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον, en sentido trascendente, cuando eso no está expresado en ningún caso y traducen ἀγαθοῦ, ἐνὸς y μονάδος como si fueran τὰγαθοῦ, τὸ ἐνός y τῆς μονάδος. El texto de *Som.* I 73 contiene una referencia a la utilización del sol como analogía de Dios. La relación directa con el pasaje de la *República* indica, más que una trascendencia, una identificación con la Idea del Bien platónica, que precisamente se opondría al texto del *Vida contemplativa*, tal como lo interpretan. El texto del *LA* II 1 se refiere a la unidad y singularidad divina, pero no expresa ninguna idea de trascendencia. En el texto de *LA* III 36 la referencia a un Dios sin cualidades es en relación con las representaciones físicas de Dios y las cualidades deben entenderse sólo en ese sentido, poco o nada tiene que ver este pasaje con una supuesta trascendencia divina. Algo similar sucede con el pasaje de *LA* I 51, que trata el mismo tema y donde la carencia de cualidad de Dios es referida claramente a su carácter inteligible, es decir no tiene cualidades materiales, pero es uno, indestructible e inmutable. En una palabra, difícilmente se podría concluir de estos textos la trascendencia divina. Por el contrario, los que apuntan a su inmanencia, la expresan con total claridad:

Pues ni siquiera todo el universo sería un lugar y una residencia digna de Dios, puesto que él es su propio lugar y está lleno de sí mismo y a sí mismo se basta, porque llena e incluye (περιέχων) todas las otras cosas, que son deficientes, desiertas y vacías, mientras que él no es incluido por ninguna otra cosa (*LA* I 44).

Aún más clara es la precisa definición de Dios como alma del universo o de todas las cosas (ἡ γὰρ τῶν ὅλων ψυχὴ ὁ θεός ἐστὶ κατὰ ἔννοιαν) que aparece en *LA* I 91. Resolver este problema requiere un marco más amplio que el que

dispongo, pero es obvio, creo, a partir de lo que he expuesto que la idea del Dios supremo que tiene Filón está muy lejos de la posterior concepción de las tres religiones monoteístas. Es probable que las nociones de trascendencia o inmanencia de la divinidad no sean las adecuadas para comprender la noción filoniana de Dios. Es evidente que el autor alejandrino no se ha planteado el problema en estos términos.

(d) Filón no utiliza nunca el término ἄπειρος para indicar el carácter infinito de Dios y en ese aspecto permanece fiel a la tradición griega. Y no hay ningún pasaje que pueda sostener coherentemente la idea de la potencia infinita (en el sentido de indeterminación) en el *corpus*. En algunos pasaje utiliza términos como ἀπερίληπτον (*Her.* 229), ἀπερίγραφος (*Sacr.* 59). Ambos conceptos se acercan a la idea de una divinidad que rodea el universo y que actúa como su intelecto, tal como lo indicaban los pasajes que he analizado antes.

(e) Otra de las aparentes contradicciones en el pensamiento filoniano se encuentra en la cuestión del monoteísmo. Proveniente de la religión judía, existe una tendencia generalizada a dar por supuesto un monoteísmo estricto (cf. G. Reale y R. Radice 1987, lxxxii), como si hubiera un solo tipo de monoteísmo al que se opusiera un politeísmo también unitario. No obstante, los pasajes que apuntan a la existencia de más de una divinidad son muy frecuentes en la obra de Filón y no pueden neutralizarse afirmando su carácter retórico. Así en el §27 del *De la creación del mundo según Moisés*, al rechazar el carácter temporal de la creación, puesto que el tiempo no existía antes del mundo, sostiene:

Mas si no se comprende ahora como temporal, sería lógico tomarlo según el número como que “al principio hizo” equivale a hizo el cielo en primer lugar. En efecto, es razonable, en realidad, que haya surgido en primer lugar, puesto que es el mejor de los seres generados y fue construido de lo más puro de la sustancia, porque iba a ser la morada de los dioses visibles y sensibles.

Filón se está refiriendo obviamente a los astros, pero lo está haciendo con la terminología de la religión astral, tal como la encontramos en Platón, en especial en el *Timeo*. Más adelante, al explicar el plural en *Gen.* 1: 26 habla de ayudantes divinos:

Por eso, sólo en el caso de la creación del hombre dice que dijo el Dios “hagamos”, lo que indica la colaboración de otros como una especie de ayudantes, para que se atribuyan a Dios, el señor del universo, las reflexiones y acciones irreprochables del ser humano cuando actúa correctamente, mientras que las contrarias lo sean a sus otros ayudantes, pues era necesario que el padre no fuera causa del mal de sus hijos.

No especifica aquí el carácter de estos ayudantes, pero el paralelismo con el *Timeo* y el hecho de que los astros ya hubieran sido creados hacen posible sólo la interpretación de que se trata de dioses menores que colaboran en la tarea de creación. Algo similar sucede cuando, al analizar el número siete sostiene que «el gobernante y conductor más antiguo, cuya imagen podría decirse con justicia que es la hebdomada es lo único que ni se mueve ni es movido». El contexto hace necesaria una referencia a otras divinidades y no a gobernantes humanos o semejantes. En la medida que la existencia de dioses menores aquí está implícita, es decir se da por supuesta, este pasaje es especialmente importante para entender el horizonte de expectativas en el que se mueve el escrito. Más adelante vuelve sobre la idea de una constelación divina de la que también el ser humano forma parte, en un pensamiento auténticamente platónico. El primer hombre es definido como ciudadano del mundo y agrega:

Debía de haber algunos ciudadanos de esta ciudad y constitución anteriores al hombre, que podrían llamarse justamente ciudadanos de gran ciudad, porque les tocó en suerte habitar el precinto máximo y se inscribieron en el cuerpo de ciudadanos más grande y más perfecto. ¿Quiénes podrían ser éstos, sino naturalezas racionales y divinas; unas, incorpóreas e inteligibles; otras, no sin cuerpo, como sucede que son los astros? Tratando y conviviendo con éstos, el hombre pasaba el tiempo lógicamente en una felicidad pura. Como estaba emparentado y era de simiente próxima al señor, porque había fluido en él mucho hálito divino, se esforzaba por decir y actuar en todo para satisfacción del padre y rey, siguiendo su huella en sus caminos que abren amplios las virtudes, porque únicamente a las almas que piensan que la semejanza completa al dios generador es el fin les está permitido acercarse a él (143-44).

Creo que estos pasajes no dejan lugar a dudas sobre las convicciones de Filón. Hay un pasaje, no obstante, que se interpreta, generalmente, como una expresión clara del monoteísmo, al final del tratado:

En segundo lugar [queda demostrado], que Dios es uno, por los intérpretes de la corriente politeísta, que no enrojecen trasladando la pésima oclocracia de las malas constituciones de la tierra al cielo (171).

No obstante, creo que aquí la crítica es a la falta de orden jerárquico en las convicciones de los paganos, una crítica que también se encuentra en Platón. El acento está puesto en el término oclocracia, sino no podrían entenderse pasajes como los anteriores y mucho menos otros como el de *De specialibus legibus*, donde Dios es llamado creador de los dioses inteligibles y sensibles, sino también de todas las cosas (ὅς θεὸς θεῶν ἐστὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός, I 20) e incluso está convencido que en este Dios supremo que es padre

de los dioses y los seres humanos y creador de todo el universo creen tanto los griegos como los bárbaros y que puede llegar a ser conocido a través de la práctica de la filosofía (*Spec.* II 165).

(f) El problema de la omnisciencia y la omnipotencia divina también suele plantearse desde la perspectiva de la teología posterior. Este tema está estrechamente relacionado con el de la existencia o no en Filón de una *creatio ex nihilo*, un tema que dejó expresamente de lado por su complejidad, pero adelanto que, a mi entender, ni en el *De opificio* ni en ninguna otra obra de Filón hay indicios de creación de la nada. Existen pasajes que podrían dar la impresión de una concepción de la omnipotencia divina muy cercana a la del monoteísmo posterior. En *Op.* 46, por ejemplo, sostiene que «como un auriga que tiene las riendas en sus manos o un timonel, el timón, conduce cada cosa como quiere, según ley y justicia, sin necesidad de la ayuda de ningún otro, pues todo es posible a Dios». No obstante, difícilmente pueda concluirse de esta afirmación la omnipotencia absoluta como hacen Wolfson (1947, I, 436) o G. Reale y R. Radice (1987, lxxxv ss.). La terminología y el contexto del pasaje lo acercan al mito del *Político* (269c4-274e4). Existe un principio dominado, pero independiente de Dios, la materia, que actúa como elemento que origina el mal, tal como sucede en el pensamiento platónico. Es precisamente en la línea del pensamiento platónico que Filón sostiene que Dios es sólo causa de bienes y no de males:

Existen algunos que definen lo piadoso en decir que Dios es causa de los bienes y sus contrarios, a los que nosotros les diríamos que una parte de vuestra opinión es de alabar, mientras que otra es criticable. Es loable que admiréis a lo único digno de honor, pero es criticable, porque lo hacéis sin diferenciación ni distinción. En efecto, no hay que mezclar y confundir afirmando que es causa de todas las cosas, sino que hay que distinguir que es sólo causa de los bienes (*Agric.* 129).

Este pasaje se comprende sólo a la luz de la doctrina platónica y está lejos de la idea de providencia divina que interpreta los males a la luz de un bien general y como consecuencia de un castigo merecido. El mal se origina en un principio diverso del Dios fundamento de la realidad.

g) Por último, pasemos a delinear algunas de las características del concepto de divinidad. Filón identifica al principio supremo con $\acute{o} \tau\acute{\omega}\nu \acute{o}\lambda\omega\nu \nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ (*Op.* 8) y lo hace superior a la virtud, la ciencia y a las ideas de belleza y bien. Este intelecto divino está presente en nosotros en la forma del intelecto parcial:

...si bien su cuerpo tiene nacimiento cuando el artesano tomó un montón y moldeó una forma humana de él, su alma en absoluto proviene de nada

generado, sino del padre y señor de todas las cosas. Lo que hizo crecer en el interior del hombre no era sino el aliento divino, *un asentamiento colonial de aquella naturaleza beata y feliz* que fue enviada hacia aquí en beneficio de nuestra raza, para que, aunque mortal en la parte visible, al menos en la invisible sea efectivamente inmortal (*Op.* 135).

De esta manera, el intelecto divino está presente en todo el universo, no sólo en el hombre. Es propio del intelecto divino la creación continua:

Dios no cesa nunca de crear, sino que como es propio del fuego el quemar y de la nieve el enfriar, así también es propio de Dios el crear (ποιεῖν) y muchos más aún, en la medida en que también es principio de la acción para el resto de los seres (*LA* I 5).

Todos estos pasajes muestran que, contrariamente a lo que sostienen G. Reale y R. Radice, el principio supremo que Filón denomina Dios está estrechamente entrelazado con la realidad del universo. No sólo el mundo inteligible forma ahora parte de él, actuando como su razón, sino que parece rodear y penetrar toda la realidad sensible. Mientras Platón postulaba como principio supremo la Idea del Bien, que tenía propiedades que la acercan al intelecto, es decir parecería ser una forma superior de *nous*, un principio de permanencia más puro y simple que el intelecto del mundo o de los dioses o de los seres humanos, para Filón, el intelecto divino está presente en el hombre como hálito (πνεῦμα), pero también es causa activa y crea de manera permanente el universo. Una interpretación literal de los libros centrales de la *República* indica que para Platón la Idea del Bien también actuaba como causa eficiente de toda la realidad transmitiendo ser de manera continua (*cf.* F. L. Lisi 2003), la diferencia radica, más bien, en el hecho de que Filón ha identificado este principio con el intelecto del universo, más próximo al alma del mundo del *Timeo* platónico.

En el desarrollo de la actividad creadora, también es posible ver, más allá de la expresión mitológica, tal como se podría encontrar en el *Génesis* o en el *Timeo*, una forma especial de actividad creadora que no entra en contradicción con la inmutabilidad y el reposo que le son característicos (*Cher.* 87; *Plant.* 91; *Somn.* II 37). Este intelecto también tiene sentimientos de alegría o de ira (*Cher.* 86; *Somn.* II 247, 249), que no deben comprenderse como pasiones irracionales (*cf.* G. Reale y R. Radice 1987, xc s.). En este ámbito, Filón refleja tanto aspectos presentes en la religiosidad griega, incluso la platónica, cuanto en la hebrea. Un aspecto claramente derivado de la concepción platónica es el de la bondad divina, contrariamente a la opinión tradicional (tal como la expresan, p. ej. G. Reale y R. Radice 1987, xcii.). Ni en el texto del *Génesis* ni en el *Antiguo Testamento* aparece la

bondad divina como causa de la creación del universo⁵. Filón sigue tanto en el tema de la creación del mundo por bondad, como sucede en el *Timeo* (29d-30a), cuanto en el de la filantropía divina (Phil. *Virt.* 77; Plat. *Leg.* IV 713d; *Conv.* 189d). Es imposible comprender la filosofía platónica si no se entiende la centralidad de este tema para su pensamiento. Este amor divino se asemeja al platónico incluso en el hecho de que Dios ama sólo al virtuoso, al que merece su amor (*Abr.* 50; *Mut.* 115, 18). El Dios de Filón se acerca también al platónico en la medida en que es ajeno al mal y no quiere participar de él. Por ello, como el platónico (*Tim.* 42d5-e4), entrega a sus ayudantes la realización del ser humano, para no participar del mal (*Op.* 72-76). Los seres intermedios son divinos y, por tanto, dioses como en el caso de Platón (144), en especial los astros (27). No es posible interpretar estos pasajes como meras metáforas. En una palabra, tal como ha quedado de manifiesto antes, Filón utiliza la teología platónica para oponerse a la concepción pagana de lo que él denomina oclocracia divina, pero no afirma un monoteísmo exclusivista.

No obstante, sería inconcebible que la contaminación con la ideología griega se hubiera producido sólo en el ámbito de la noción de la divinidad. He llamado la atención sobre la impropiedad de hablar de “contaminación” o de “elementos claramente griegos” o “elementos claramente judíos”, aludiendo a una noción de pureza que es propia de prejuicios ideológicos y que no se correspondía con la realidad cultural y social de esa época. La tarea de reconstrucción de la cosmovisión filoniana –por cierto sólo una dentro del universo ideológico del judaísmo y, probablemente, expresión de la profunda implicación en la vida romana de la familia de Filón y del círculo social al que el pensador pertenecía– debe tomar seriamente ciertos elementos que la acercan también al universo helénico, en el campo concreto de la mitología, por ejemplo cuando aplica al primer ser humano el epíteto de γηγενής (§136), un término de una importancia fundamental en la creencia pagana, o cuando realiza una descripción de la vida primitiva del ser humano claramente influida por el mito de Cronos pagano:

Si decimos que aquel fundador no sólo fue el primer ser humano, sino también el único ciudadano universal, expresaremos una verdad absoluta, ya que el mundo era su casa y ciudad, pues no había ninguna construcción manufacturada levantada de material de piedra y madera, en el que habitaba como en una patria con total seguridad, porque no conocía el miedo, dado que fue juzgado digno del dominio sobre los seres terrestres y todo lo que era mortal lo temía y había sido enseñado u obligado a obedecerlo como a un amo, mientras que él vivía irreprochablemente en los goces propios de la paz sin guerras (*Op.* 142).

⁵ Dejo de lado la espinosa cuestión de la identidad de la divinidad en el AT, ya que, como es sabido en *Gen* I el término para designar la divinidad creadora es plural (מִיְחֻלָּא), frente al Dios personal de los capítulos 2 y 3 (יהוה).

Filón comparte con los estoicos este universalismo del primer hombre, pero la insistencia una y otra vez a lo largo de su obra es una muestra de una religión que se quería universal y no particularista. Ésta es, probablemente, la peculiaridad más importante del pensador alejandrino.

BIBLIOGRAFÍA

Arnaldez, R. (1961), *Philon d'Aléxandrie, Œuvres. I De opificio mundi*. Paris.

von Arnim, H. (1905-1924), *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig [Stuttgart 1978].

Billings, T. H. (1919), *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago.

Borgen, P. (1996), "Philo: a systematic philosopher or an eclectic editor?", *Symbolae Osloenses* 71, 115-134.

Cohn, L.-Wendland, P. (1896-1915), *Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt*. Berolini.

Hilgert, E. (2002), Reseña de Runia (2001). *Studia Philonica Annual* 14, 180 ss.

Lisi, F. L. (2003), "Bien, intelecto y demiurgo en Platón". R. Gutiérrez (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima, 155-168.

Lisi, F. L. (2009), Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés [De opificio mundi]*. Traducción, edición y notas a cargo de F. L. L. *Obras Completas I*, Madrid 2009, 96-158.

Massebieau, M. L. (1889), "Le classement des œuvres de Philon". *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses* 1, 1-91.

Müller, J. G. (1841), *Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung*. Berlin.

Radice, R. (1987), "Commentario a *La creazione del mondo*". G. Reale-C. Kraus Reggiani y R. Radice (1987), 231-313.

G. Reale-C. Kraus Reggiani y R. Radice (1987), Filone di Alessandria, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosé*. Traduzione di C. K. R.; *Le allegorie delle leggi*. Traduzione di R. R., prefazioni, apparati e commentari di R. R. Milano.

Runia, D. T. (2000), "Philo von Alexandria (*Philo Judaeus*)". *NP*, IX, Stuttgart-Weimar, cols. 850-856.

Runia, D. T. (2001), *Philo of Alexandria, On the creation of the cosmos according to Moses*. Introduction, translation and commentary by D. T. R. Leiden-Boston-Köln.

Triviño, J. M. (1975), *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Buenos Aires.

Wolfson, H. A. (1947), *Philo. Foundation of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge (Mass.) - London [1982].